

## FE Y RAZÓN: DE HABERMAS A HEGEL

MIGUEL GIUSTI\*

Pontificia Universidad Católica del Perú

### RESUMEN

Los conflictos interculturales de diverso tipo, prácticos y teóricos, que se aprecian en la escena internacional han vuelto a poner sobre el tapete la vieja disputa entre la razón y la fe. En el presente artículo se analiza la interpretación que, en ese marco, Jürgen Habermas ha hecho del atentado contra las Torres Gemelas, evocando una obra temprana de Hegel. La vinculación entre ambas aproximaciones permite esclarecer el trasfondo filosófico de la disputa.

*Palabras clave:* G. W. F. Hegel, J. Habermas, fe, interculturalidad, razón.

.....  
*Artículo recibido: 03 de marzo del 2012; aceptado: 17 de abril del 2012.*

\* [mgiusti@pucp.edu.pe](mailto:mgiusti@pucp.edu.pe)

FAITH AND REASON:  
FROM HABERMAS TO HEGEL

**ABSTRACT**

The different types of practical and theoretical intercultural conflicts that are observable on the international scene have once again brought up the old dispute between faith and reason. The article analyzes Jürgen Habermas' interpretation of the 9/11 attack on the Twin Towers, which evokes one of Hegel's early works. The connection between the two approaches makes it possible to clarify the background to the dispute.

*Keywords:* G. W. F. Hegel, J. Habermas, faith, interculturalism, reason.

FÉ E RAZÃO:  
DE HABERMAS A HEGEL

**RESUMO**

Os conflitos interculturais de diversos tipos, práticos e teóricos, que se consideram na cena internacional, voltam a trazer em discussão a velha disputa entre a razão e a fé. Neste artigo, analisa-se a interpretação que, nesse contexto, Jürgen Habermas fez do atentado contra as Torres Gêmeas evocando uma obra das iniciais de Hegel. A vinculação entre ambas as aproximações permite esclarecer o transfundo filosófico da disputa.

*Palavras-chave:* G. W. F. Hegel, J. Habermas, fé, interculturalidade, razão.

Pocas semanas después del atentado del 11 de septiembre del 2001 contra las Torres Gemelas de Nueva York, el filósofo alemán Jürgen Habermas recibió el Premio de la Paz de los Libreros Alemanes en la ciudad de Frankfurt am Main. Por razones obvias, el discurso que debía pronunciar en aquella ocasión era esperado con mucha expectativa, pues se presumía que estaba obligado a tomar posición y a ofrecer alguna interpretación de aquel simbólico y decisivo acontecimiento. Al llegar el día, Habermas comenzó su discurso aludiendo irónicamente a la curiosidad que había por escucharlo y sostuvo que se sentía como en un duelo entre intelectuales que competían por ver quién hacía de John Wayne, es decir, quién desenfundaba el arma con más rapidez (cf. 2002 129-146). Pero su intervención, la forma en que “desenfundó el arma”, lejos de satisfacer a la audiencia, especialmente a la prensa, sembró el desconcierto y hasta decepcionó. A partir de un gesto filosófico de honda tradición hermenéutica, Habermas interpretó el atentado como síntoma de una tensión irresuelta entre la cosmovisión científica y la cosmovisión religiosa, tensión que hoy se pone de manifiesto en el conflicto entre culturas y confesiones religiosas, pero que ha sido también, desde hace siglos, materia de una prolongada controversia en el seno de la propia cultura occidental. Y dio por eso a su discurso, y al texto que luego publicara, el título de *Glauben und Wissen*, lo que en castellano debiéramos traducir por “Fe y razón”, aunque su traducción literal, “Creer y saber”, no deja de tener relevancia.

Aunque en su discurso Habermas no hizo mayores referencias explícitas a la tradición filosófica, era evidente, para quien tuviera oídos hermenéuticos, que estaba trayendo a la memoria un viejo ensayo de Hegel, titulado de igual manera,<sup>1</sup> en el que se plantea precisamente la tensión mencionada entre la razón y la religión en el marco de un juicio global sobre los alcances y los peligros de la Ilustración. El análisis de Hegel es original y muestra una interesante distancia en relación con el triunfalismo de la racionalidad moderna emergente en sus vinculaciones con la mentalidad religiosa. Es a esa reflexión a la que se remite Habermas en su discurso, sin ocultarnos, por lo demás, que él había pensado inicialmente en desarrollar otro tema para aquella ocasión: el de las disputas de principio en torno a las investigaciones genéticas que están actualmente en curso. Lo interesante del caso es que estas últimas disputas, que enfrentan también en cierto modo a racionalistas y a creyentes, no se hallan desvinculadas de la controversia secular mencionada anteriormente; por el contrario, ellas dan

1 En castellano existe una muy buena traducción de Jorge Aurelio Díaz con el título *Creer y saber*.

cuenta de la permanencia, la complejidad y las aporías aún latentes en el corazón mismo de la modernidad ilustrada.

En lo que sigue voy a referirme a esta cuestión de fondo, que me ha de servir como marco interpretativo de los debates actuales en torno al problema de la laicidad. Dividiré mi exposición en tres partes. En la primera, retomaré el discurso de Habermas y expondré brevemente la tesis que persigue al utilizar, naturalmente *pro domo sua*, la interpretación sistemática de Hegel. En un segundo momento me dirigiré hacia el texto del propio Hegel, así como a otros escritos contemporáneos suyos, en los cuales puede apreciarse un análisis sutil de las paradojas de la Ilustración. Finalmente, a modo de conclusión, reuniré los argumentos de Habermas y de Hegel, para hacer notar el nivel de complejidad en el que conviene plantear el problema si queremos evitar los peligros a los que ambos aluden en sus interpretaciones.

### 1. Fe, razón y secularización

Habermas comienza destacando un rasgo del atentado que contribuyó sin duda a hacerlo más espectacular: la desconcertante “extemporaneidad” entre sus motivaciones y sus medios, es decir, entre la justificación tradicionalista y religiosa que animó a sus autores y el empleo de los más sofisticados recursos tecnológicos para llevarla a cabo. A través de dicho rasgo se pone simbólicamente de manifiesto una contradicción entre tradición religiosa y racionalidad científica, entre cultura y sociedad, que penetra todos los ámbitos de la vida social en el contexto internacional y que se ha visto potenciada por el proceso de globalización. La irrupción de la modernidad ha tenido un efecto devastador en todas las tradiciones culturales, también en la occidental, y no siempre ha logrado transformar su fuerza en un movimiento fructífero de regeneración de la vida cultural. Un claro síntoma de no haberlo logrado es precisamente la aparición del fundamentalismo, el cual se muestra como una reacción regresiva y desesperada ante el avance violento de la modernización y del imperialismo cultural.

En el propio terrorismo –escribe Habermas– se expresa una colisión fatal y callada entre mundos que, más allá de la muda violencia terrorista, deberían desarrollar un lenguaje común que reemplace a los misiles. Ante una globalización que se impone en los mercados sin respetar fronteras, muchos de nosotros esperábamos el retorno de la política, no en la forma hobbesiana original de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial. De momento, sin embargo, no nos queda mucho más que la pálida esperanza en una razón última y un poco de introspección (*Selbstbesinnung*), pues las huellas de la incapacidad de hablar también siembran desunión en nuestra propia casa. (2002 131)

Como puede apreciarse, un planteamiento de estas características nos pone de lleno en el núcleo de la controversia a la que hemos venido aludiendo desde el comienzo, y, lo que es muy importante, nos permite (o le permite a Habermas) desplazar la mirada del conflicto internacional al conflicto interno que caracteriza a la propia tradición occidental, pues en su seno se ha vivido durante siglos, y se sigue viviendo, aquella tensión entre razón y fe que ahora aparece en la superficie de la política mundial. El ejercicio de *introspección* no es tan solo un rasgo de cautela que nos previene de hacer juicios apresurados sobre la evolución de otras culturas, sino que es también un modo de advertir que en la ignorancia sobre las raíces de nuestra historia, en la inconsciencia de los presupuestos en que se apoya la civilización, pueden hallarse acaso las causas de la presunción cultural que en muchas partes del mundo es percibida como imperialismo. Se trata, pues, de reinterpretar el proceso de secularización ocurrido en la cultura occidental y de buscar allí las fuentes y las aporías de sus formas más actuales de manifestación.

El propio concepto de secularización, nos recuerda Habermas, lleva en sí las huellas de un conflicto de interpretaciones y de valoraciones sobre el proceso que suscitó en el desarrollo de la cultura. Inicialmente empleado en sentido jurídico, el término “secularización” se refería al traspaso forzado de los bienes eclesiásticos al poder secular del Estado, y fue solo por extensión que se aplicó luego al proceso de modernización en su conjunto. En virtud de la perspectiva en que se lo entienda, el concepto encierra, pues, un doble sentido contradictorio: o bien designa el sometimiento legítimo de la autoridad eclesiástica al poder civil (en términos más amplios, la sustitución de los dogmas religiosos por verdades racionales), o bien se refiere a un acto de apropiación indebida (también en términos más amplios, a la deslegitimación de las formas de vida tradicionales).

Ambas lecturas –comenta Habermas– incurrir en el mismo error. Contemplan la secularización como una especie de juego de suma cero entre dos contrincantes: por un lado, las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica desencadenadas por el capitalismo y, por el otro, los poderes conservadores de la religión y la Iglesia [...] Una imagen así no se condice con la de una sociedad postsecular. (2002 132)

En esta lectura del proceso de secularización hay, como vemos, una toma de distancia con respecto al autoritarismo latente de la razón ilustrada, que es capaz de imponerse implacablemente, en la práctica y en la teoría, sobre sus propias tradiciones y sobre las culturas ajenas. Allí encuentra seguramente sus raíces el llamado “eurocentrismo”, tanto el criticado por sus adversarios como el practicado por sus

creyentes, que pretende hacer pasar con frecuencia su propia cosmovisión cultural por la esencia o la naturaleza humanas a secas. Según esta interpretación puede asimismo sostenerse que el mayor peligro que correría Occidente en la situación actual, esto es, la reacción más contraproducente que podría adoptar, sería repetir el acto de fuerza que le es históricamente constitutivo y encubrirlo, además, con un revestimiento ideológico universalista, cuando no, y aun peor, de un lenguaje religioso apocalíptico. Se vuelve a reproducir así la vieja oposición entre razón y fe sin que se den muestras de haber extraído lecciones de la propia historia. Pero, como ha sido insinuado, en dicha lectura hay además una vía de solución para la disputa. No obstante, quien esperara de Habermas en este punto una invocación a la comunidad discursiva ideal que, firme y luminosa como un faro, indicara el rumbo vinculante a seguir, se vería seguramente defraudado. En los últimos años, también en el discurso que comentamos, Habermas parece acercarse a las posiciones del pragmatismo, para el cual la defensa de una civilización democrática es, en primer lugar, un asunto enraizado en la propia cultura, y, en segundo lugar, una oferta de diálogo en la *conversación de la humanidad*. Aprendemos así de Habermas, por ejemplo, que entre la ciencia y la religión hay una “tercera vía” (*eine dritte Partei*, dice el texto, lo que literalmente significa “un tercer partido”; más acertada me parece, sin embargo, la traducción que propongo), a la que le corresponde ejercer la mediación entre las dos anteriores en una sociedad *postsecularizada*, vale decir, en una sociedad que va dejando atrás la contraposición improductiva implícita en el proceso de secularización. Esa vía sería la de “un *common sense* democráticamente ilustrado” (Habermas 2002 132), en el cual se recogen y se procesan, en el modo que ya conocemos de la evolución del mundo vital habermasiano, los imperativos de la racionalidad y los requerimientos de generación de consensos. De manera explícita nos dice que el *common sense* opera por medio de la “traducción”: anclado en el mundo de la vida de los ciudadanos, e igualmente influenciado por los avances del conocimiento científico, *traduce* los contenidos religiosos al lenguaje del intercambio libre de pareceres, en el que todos tienen una palabra que decir (*id.* 144).

Según lo anterior, no se debe optar por la fe o la razón, en sus posiciones extremas, sino por una tercera vía; una que no desautorice por principio ni distorsione la identidad religiosa o cultural, y que haga innecesaria, por tanto, la reacción defensiva del fundamentalismo. Se debe emprender, pues, una traducción de la experiencia religiosa a los códigos de consenso de una sociedad democrática ilustrada y a la generación de acuerdos en su interior. Volveré sobre este punto al final. Lo que sorprende es la cercanía que este análisis guarda con la

interpretación hegeliana del fenómeno de la secularización, a la que Habermas alude solo de manera implícita.<sup>2</sup> Veamos, pues, con un poco más de detenimiento, los términos en los que se expresa Hegel sobre el problema. Y, para ello, volvamos a la obra que hace las veces de metatexto de esta controversia, *Glauben und Wissen* (*Creer y saber; Fe y razón*).

## 2. La lucha de la Ilustración contra la superstición

Es sin duda revelador que Hegel haya escrito un largo ensayo con el título *Creer y saber*. Pero las tesis que allí se sostienen son desarrolladas también en otros escritos, en particular en la *Fenomenología del espíritu*, por lo que convendrá tenerlos también en cuenta para precisar los alcances de su interpretación. El ensayo *Creer y saber* fue concebido, en realidad, para analizar las presuposiciones metafísicas que sostenían al proyecto ilustrado, y que Hegel, como es sabido, trata de articular sistemáticamente a través de la expresión “principio de la subjetividad”. Eso explica que el texto esté dedicado en su mayor parte a examinar la evolución y la paulatina radicalización del concepto de subjetividad en la filosofía del idealismo, en particular en la obra de Kant, Jacobi y Fichte. Pero la atmósfera que envuelve el ensayo, la suposición principal que la cultura de la época parece haber ya consagrado, es la de un triunfo definitivo de la razón ilustrada. Es en dicho contexto, en la primera página de *Creer y saber*, donde encontramos un famoso pasaje de Hegel que reproduzco a continuación:

Cabe sin embargo preguntar si la razón triunfadora no experimentó aquel destino que suele acompañar a las fuerzas vencedoras de las naciones bárbaras frente a la debilidad subyugada de las naciones cultas: mantener la supremacía externa, pero verse sometida en espíritu a los vencidos. (1992 13)

Esta pregunta que Hegel se hace es muy sugerente y contiene algo esencial de su interpretación de la modernidad, pero es compleja y no está exenta de malentendidos, por lo que conviene que la analicemos con más detenimiento.

En el juicio que allí se expresa sobre la disputa entre la razón y la fe pueden diferenciarse, por lo pronto, tres niveles. En el primero se nos dice que la razón ha distorsionado, tergiversado, el contenido de

2 En un libro más reciente, *Naturalismus und Religion*, Habermas retoma la idea central de su discurso *Glauben und Wissen* como telón de fondo de la discusión sobre el problema de la religión, y va aún más lejos en sus concesiones a la interpretación hegeliana, en particular en dos puntos: a) afirma estar de acuerdo con Hegel en que debe entenderse la religión como filosofía o como desarrollo de la razón, y b) que la filosofía (la ética) debe hacer suya la fuerza motivacional de la religión (en la medida en que el Estado liberal no la posee).

la fe, en la medida en que no ha entendido lo que estaba en juego en la experiencia religiosa: la razón ha caricaturizado a su adversario y, al hacerlo, ella misma se ha mostrado unilateral. En un segundo nivel observamos que, si bien el desenlace de la disputa ha sido el triunfo de la razón sobre la fe, en él ni la fe ha seguido siendo lo que era, ni la razón ha preservado su verdadera naturaleza; el resultado de un combate de fuerzas distorsionantes ha sido la existencia de dos productos distorsionados —“el engendro que se eleva triunfante por encima de esos cadáveres tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe” (Hegel 1992 14)—. Y en un tercer nivel podemos inferir que la razón triunfante arrastra consigo inconscientemente algunos rasgos de su adversario, así como este mismo adversario no ha resultado indemne de aquel combate. Así se explicaría que la razón ilustrada pueda concebirse a sí misma con la presunción absoluta de una verdad religiosa o que tanto ella como la fe puedan sucumbir a la tentación del fundamentalismo.

Para observar en detalle las diferentes etapas de este movimiento de contraposición entre la razón moderna y la cultura religiosa tradicional, sería preciso acudir al capítulo “La lucha de la Ilustración contra la superstición” en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel 1966 319 y ss.). El título mismo del capítulo enuncia ya la perspectiva sistemática desde la que se aborda el problema, que coincide con lo que hemos llamado el primer nivel de la disputa. La Ilustración (la razón) ha emprendido una batalla contra la religión (contra la fe), pero a partir de una actitud que desautoriza por principio a la parte contraria, motivo por el cual no reconoce siquiera la naturaleza de la fe y la llama “superstición”. Todos los niveles de esta distorsionada disputa son analizados certeramente por Hegel a través de una gama de retratos de las diferentes posiciones unilaterales. Como ya se dijo, sin embargo, ninguno de los oponentes resulta indemne de la batalla. Si la Ilustración debe tomar conciencia de los peligros de autoritarismo o etnocentrismo que trae consigo su defensa de la racionalidad, la religión, por su parte, está obligada a defender la legitimidad de su posición en términos que sean universalmente aceptables. Una nueva dimensión de la controversia aparece aquí en escena.

La idea central de Hegel al respecto es que la resistencia de la comunidad religiosa contra las interpretaciones distorsionantes del formalismo ilustrado, con todo lo justificada que esta defensa pueda ser, solo logra articularse teóricamente con la ayuda de los recursos conceptuales (de las “armas”) que la contraparte (la Ilustración) ha puesto en escena. La lucha misma contra la Ilustración

delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula



de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma. (Hegel 1966 321)

La comunidad religiosa se halla, por eso, ante el dilema de aferrarse ciegamente a la evidencia del sistema de valores en el que *cree*, sin reaccionar a las críticas de la Ilustración, o bien adoptar paradójicamente la perspectiva conceptual de la posición contraria para poder defender así la *legitimidad* de sus verdades de fe. En el primer caso, ella se vuelve un fundamentalismo encapsulado y, en el segundo, pierde su fuente originaria de legitimación. Así se explica, piensa Hegel, que la Ilustración termine por *ganar* esta lucha, al menos en lo que concierne al respeto de la complejidad del problema por resolver.

Una comprensión no distorsionadora de la religión o, por extensión, de las tradiciones culturales no occidentales sería, en opinión de Hegel, aquella que reconozca la legitimidad de dichas cosmovisiones, especialmente en lo que concierne a su forma peculiar de articular una comprensión del mundo. En ese sentido, las religiones compartirían con la filosofía la pretensión de ofrecer una explicación global de la realidad, esto es, un sistema de coordenadas sobre la naturaleza o el sentido de la vida. Por eso Hegel considera que la religión es una de las tres formas del *espíritu absoluto*, es decir, de la visión omnicomprendensiva de la realidad. No solo no es una interpretación distorsionada de las cosas, sino que es, por el contrario, un sistema de creencias coherente y motivador para una determinada comunidad. El problema, claro está, es que esta percepción del fenómeno religioso solo es imaginable y expresable desde una instancia más amplia y racional, que es la última y cabal forma del *espíritu absoluto*, a saber, la filosofía. La grandeza de la religión, como por cierto también del arte (que es la primera modalidad del *espíritu absoluto*), solo es pensable como forma pretérita de articulación del sentido.

De esa constelación se derivan lecciones ineludibles para las partes que se encontraban en disputa. La razón debe corregir su unilateralidad y reconocer la coherencia interna y la legitimidad de las cosmovisiones religiosas; la fe, por su parte, debe corregir su fundamentalismo para tratar de abrirse a un diálogo razonado con el pluralismo de las interpretaciones del mundo. Si ni la fe ni la razón se mantienen en sus posiciones originarias, es decir, en aquellas que dieron lugar a las dos caras contradictorias del proceso de secularización, entonces esto quiere decir que se abre paso una tercera vía que puede recoger, bajo una clásica inspiración dialéctica, alguna verdad de las partes en disputa y nutrirse de ellas. Con pleno sentido puede decirse además que esa vía sería *postsecularizada*, porque desborda la oposición irreconciliable que se hallaba implícita o explícita en el

modelo de la secularización. Estamos, pues, muy cerca de la posición planteada por Habermas en el discurso que analizamos al inicio. Y ello nos permite pasar a nuestra tercera y última parte, que será una conclusión breve de lo dicho hasta aquí.

### 3. Conclusión

La tesis central de Habermas es, recordemos, que el atentado contra las Torres Gemelas ha puesto de manifiesto una confrontación radical entre la cultura racionalista occidental y la cosmovisión religiosa musulmana, confrontación que reproduce y evoca el enfrentamiento entre la razón y la fe que se produjo en el seno de la propia cultura occidental en los inicios de la modernidad. El llamado a una “introspección” (*Selbstbesinnung*) tiene, en ese contexto, el propósito de rememorar el infructuoso acto de fuerza con el que se impuso el proceso de secularización y que parece ahora actualizarse en la actitud prepotente de la cultura occidental respecto de las otras tradiciones culturales. Para que la introspección sea exitosa, convendrá que se abandone el entrampamiento al que conduce el paradigma de la secularización, y que se opte, más bien, por una tercera vía que no oponga entre sí sino que reconcilie, en una sociedad postsecularizada, la mentalidad científica y la cosmovisión religiosa, la razón y la fe. Pero ello solo podrá ocurrir en el seno de una tradición democrática que no conoce más que reglas humanas, no divinas, de generación de consensos, por lo que, en este diálogo abierto y plural de la humanidad, las voces religiosas deberán esforzarse por traducir sus convicciones morales al lenguaje de la racionalidad universalmente comprensible. En fin, según lo que hemos visto, tiene razón Habermas en evocar la obra de Hegel, porque en ella encontramos el precedente de una posición matizada, como fue la que defendió en su enjuiciamiento de la Ilustración.

No habremos dejado de percibir un cierto tono de desencanto o resignación en la posición de Habermas. Ello se debe, sin duda, en primer lugar, a la evolución de la situación política mundial, agudizada sobre todo en el momento en que se produjo el atentado, pues entonces era George W. Bush quien dirigía una cruzada fundamentalista internacional contra el terrorismo, a lo que se añadía entonces –o ahora, en otros términos– el descontrol extremo del proceso de la globalización económica. “Muchos esperábamos –recordemos esta cita de Habermas– el retorno de la política, no en la forma hobbesiana original de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial” (2012 131). Lo esperábamos, pero se produjo lo contrario. Hay, sin embargo, también una segunda explicación del desencanto, y es que Habermas,

como otros filósofos políticos contemporáneos, apostaron mucho tiempo por una posición neokantiana principista, por una teoría crítica deontológica de carácter utópico, que parecía poder defenderse con pretensiones universales, y hoy más bien comprueban que esa posición es ilusoria, o que está desligada de los procesos sociales o de las preocupaciones cotidianas de los habitantes del planeta. Con cierta resignación se pasa a reconocer que la filosofía de Hegel parece haber estado mejor pertrechada para captar la racionalidad inmanente a las prácticas sociales y culturales, así como la marcha lenta del proceso de racionalización en la historia, esa “pálida esperanza en una razón última”. Lo que apreciamos es, en líneas generales, un giro pragmático en la filosofía política, animado por la conciencia creciente y tardía de la complejidad del problema de la racionalidad social. Había ocurrido ya antes con John Rawls, quien en sus últimos libros –*Liberalismo político* o *El derecho de gentes*– abandona la posición universalista clásica, para proponer una más modesta *utopía realista* que aspire a obtener un consenso entrecruzado de las cosmovisiones culturales o religiosas. Y el discípulo más aplicado de Habermas, Axel Honneth, se ha plegado ya abiertamente a las posiciones hegelianas sobre la normatividad ética inmanente a las instituciones de la modernidad.<sup>3</sup> Se trata de un repliegue hacia formas más abarcadoras de racionalidad que permitan un mayor pluralismo, pero sin abandonar el terreno del intercambio razonado de pareceres. Es en ese marco, según entiendo, donde se debe situar el problema del enfrentamiento entre la razón y la fe o, en términos más generales, la cuestión de la laicidad.

### Bibliografía

- Habermas, J. “Crear y saber”. *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 2002. 129-146.
- Habermas, J. *Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G. W. F. *Glauben und Wissen. Werke in zwanzig Bänden*, t. II, E. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. 287-433.
- Hegel, G. W. F. *Crear y saber*. Bogotá: Editorial Norma, 1992.
- Honneth, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011.

.....

3 La más reciente obra de Honneth en esta línea es *Das Recht der Freiheit* (El derecho de la libertad), en la que se propone una ambiciosa actualización sistemática de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.